

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## Esperienza religiosa e ontologia ermeneutica

### This is the author's manuscript

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/127709> since

*Publisher:*

Vita e pensiero

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Marco Ravera

## Esperienza religiosa e ontologia ermeneutica

Devo esordire con una professione di umiltà: non posso dire di avere elaborato una “mia” prospettiva sul tema dell’esperienza religiosa, e chi se la attendesse da questa mia breve esposizione rimarrebbe forzatamente deluso. Mi si dirà che qualcosa di simile c’è nella prima parte teorica della mia *Introduzione alla Filosofia della religione*.<sup>1</sup> Ma in realtà in quel testo non c’è nulla di nuovo, così come non vi si trova alcuna particolare pretesa teorica: si tratta di un testo dal profilo intenzionalmente basso, secondo le intenzioni che ormai parecchi anni fa ne avevano guidata la stesura. Volevo farmi un manuale per me, per la parte istituzionale dei miei corsi, donde l’impostazione essenzialmente didattica (solo in seguito ho poi scoperto, con piacere e orgoglio, che è divenuto anche il manuale dei corsi di molti altri; e forse proprio questo conferma che il criterio che avevo seguito era stato giusto).

In quel trattatello molto umile (e che, lo ripeto, non aveva alcuna intenzione d’originalità) non potevo tuttavia non fare riferimento, esplicito o implicito, al pensiero di Luigi Pareyson, da cui fui conquistato subito a diciotto anni, sin dalla sua prima lezione da me udita, e cui sono sempre restato fedele. E mi riferisco con questo soprattutto agli ultimi sviluppi di tale pensiero, che a partire dagli anni ottanta del secolo scorso si è appunto definito come “ermeneutica dell’esperienza religiosa”. Singolare. Pareyson insiste in più luoghi proprio sul fatto che la sua “ermeneutica dell’esperienza religiosa” – quale si trova compiutamente esposta nella postuma *Ontologia della libertà* (che riproduce peraltro il saggio d’esordio del primo numero, 1985, dell’Annuario filosofico intitolato proprio *Filosofia e esperienza religiosa*)<sup>2</sup> – non può esser

---

<sup>1</sup> Torino, Utet Libreria, 1995, 2002<sup>2</sup>; rist. Mondadori 2009.

<sup>2</sup> Nelle citazioni, e pertanto nella numerazione delle pagine, faremo qui sempre riferimento

confusa né con una “filosofia religiosa” né con una “filosofia della religione”. Ma che cosa intende l’autore ponendo questa differenza? Direi che il riflettere su questa domanda è stato uno dei principali motivi per cui ho scritto la prima parte della mia *Introduzione alla Filosofia della religione* (tornandovi poi su, per illustrare ancor più a fondo il problema, in un altro saggio di una decina di anni dopo<sup>3</sup>). Pur nell’adesione profonda al pensiero del mio Maestro, infatti, quella differenza posta in modo così netto mi disturbava e volevo vederci chiaro; e poco per volta ho capito che Pareyson, ponendola, intendeva distinguere la sua prospettiva da quella di una filosofia della religione di tipo tradizionale, metafisico, oggettivante. L’esordio del testo fondamentale di Pareyson su tale tema è infatti chiarissimo:

“Il problema dell’esperienza religiosa non è il problema metafisico di Dio, come invece suppone chi ancora si chiede se Dio debba o non debba concepirsi come sostanza o causa o che altro sia. Questo è, se mai, il «Dio dei filosofi», al quale potrà essere – o, meglio, essere stata – interessata la filosofia, ma che non riguarda certo la religione. Il Dio della religione è altra cosa: è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe; il Dio vivente e vivificante, è un Dio a cui si dà del tu e che si prega [...]”.<sup>4</sup>

E ancora, poco oltre:

“Mi domando, del resto, chi in concreto abbia oggi interesse a un Dio puramente filosofico: a un Dio che si riduca a mero principio metafisico, o che, come realtà esistente, debba in qualche modo esser rapportato all’essere. La stessa filosofia, io credo, non può trovarsi veramente

---

all’edizione definitiva in L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995.

<sup>3</sup> Mi permetto dunque di rimandare anche al mio *Al di là della lettera ...* (titolo volutamente “aperto” che sottende lo sforzo di cogliere lo “spirito” di una “filosofia della religione” pur presente nella pareysoniana “ermeneutica dell’esperienza religiosa”), in P. D. Bubbio – P. Coda (edd.), *L’esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, Rivelazione*, Roma, Città Nuova, 2007, pp. 204-223.

<sup>4</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 85.

interessata a una realtà che, pur dichiarata suprema, si trovi in un certo senso subordinata in quanto puramente ontica, e a un concetto che, pur considerato come la chiave di volta d'un sistema razionale, per la sua astrazione non possa se non presentarsi in una forma così scarna e inerte. A me sembra che se un qualche interesse accade di portare al Dio filosofico, ciò avviene solo nella misura in cui in esso ancora vibri e vigoreggi qualche aspetto del Dio dell'esperienza religiosa".<sup>5</sup>

Prima del pensiero, prima dell'elaborazione "metafisica", a un livello dunque più originario, sta l'*esperienza di trascendenza*, esperienza costitutiva dell'umano, ove si riconosca che l'uomo per sua natura è trascendente se stesso, è rapporto ontologico, nel senso che il suo essere consiste, totalmente e senza residuo, nell'essere rapporto con l'essere; il che significa, con le parole dell'autore, che il suo essere è dislocato e implica uno scarto costitutivo, uno sfasamento strutturale che lo fa essere sempre oltre se stesso. Autotrascendenza che ha la sua massima espressione nella libertà, di una libertà che nel suo essenziale carattere di infinito autosuperamento, di continuo oltrepassamento di sé, ha appunto un costitutivo carattere di trascendenza, che possiamo esperire nella natura, nella legge morale, nel passato, nell'inconscio: tutti luoghi nei quali, come esempi di trascendenza, può trovarsi per l'esperienza religiosa la possibile sede di Dio e nei quali e dai quali quindi, attraverso una complessa dialettica di nascondimento e manifestazione che nessuno ha scrutato come Pascal (riferimento elettivo dell'autore e sempre sotterraneamente presente in queste pagine), ci può venire incontro la trascendenza divina. L'orizzonte in cui ci si muove, tributario appunto di Pascal, ma anche di Kierkegaard, di Barth e soprattutto, come ben sappiamo, dell'ultimo Schelling, orizzonte dunque così profondamente innervato dall'esperienza dell'esistenzialismo e della trasfigurazione di quest'ultimo in filosofia della libertà, pare dunque lontanissimo da ogni "filosofia della religione" di tipo tradizionale e metafisico.

Ma ciò – continuavo a chiedermi – è sufficiente per rifiutare la filosofia della religione *come tale* (al modo di qualsivoglia altra "filosofia seconda", che non ha senso alcuno quando, usciti dall'orizzonte

---

<sup>5</sup> L. Pareyson, *ibidem*.

tradizionale della metafisica, non si può più parlare di una “filosofia prima”), oppure può e deve essere uno stimolo a ripensarne lo statuto? Per me la nozione di “esperienza religiosa” introdotta da Pareyson poteva certo non essere una filosofia della religione, ma senza dubbio offriva gli strumenti per pensare la possibilità di una filosofia della religione *in prospettiva ermeneutica*.

Anzitutto va detto che per Pareyson l’esperienza religiosa è un’esperienza originaria, perché esistenzialmente costitutiva della natura stessa dell’esistente finito. Essa è tutt’uno – e qui, certo, ci sarebbe molto da discutere – con il kierkegaardiano scoprire dell’esistente finito di *essere* un rapporto, di “essere rapporto con l’essere”. Alla radice c’è quella che potremmo definire l’*esperienza dell’essere*, quindi il livello ontologico è *primo* (s’intende, non in senso meramente temporale) e l’esperienza religiosa è il suo prender forma, è il suo qualificarsi nella natura della finitezza. Si potrebbe dunque dire che l’esperienza religiosa sia una particolare ma eminente, e potremmo anche dire primaria, declinazione di quell’apertura ontologica che è costitutiva dell’essere dell’uomo; dunque non una qualunque fra le tante possibili esperienze, bensì la più vicina all’origine, la più originaria, quella che sta a fondamento di tutte le altre, quella – per così dire – ove l’apertura ontologica assume un “volto” (nel mito come nella rivelazione).

Voglio dire con questo che apertura ontologica, sguardo aperto all’essere ed esperienza religiosa sono immediatamente la stessa cosa? A una domanda come questa non posso dare che una risposta insieme contraddittoria e paradossale: sì e no. D’altra parte, a ben vedere, questa domanda è in fondo la stessa che verte sul rapporto di identità e differenza tra filosofia e religione, e quindi sullo statuto stesso della filosofia della religione. Sono identiche filosofia e religione? Sono diverse? Sono opposte ed inconciliabili? Ad ognuna di queste alternative io risponderei con lo stesso paradossale “sì e no”. Sono identiche infatti nella loro prima scaturigine, nella radice prima dell’esperienza di trascendenza che è loro comune: la meraviglia, lo stupore da cui sgorgano e che le muove e vivifica, e lo sono anche nella meta ultima cui entrambe tendono e verso cui insieme convergono in un seppure asintotico movimento di riunificazione; ma sono in conflitto nelle vie percorse dall’una e dall’altra per giungervi; è qui che divergono, lungo la via, ed è appunto la “via” la sede dei loro innumerevoli conflitti.

Tuttavia, se si guarda la cosa più a fondo, si scopre agevolmente – non mi dilungo su questo, basti un accenno – che la divergenza e il conflitto nascono dal rispettivo pretendere, dell’una e dell’altra, la filosofia e la religione, in diverse forme, di essere *l’unica via* per il *possesso* della verità. Il *punctum dolens* sta appunto qui, in questa pretesa di “possesso” che raggiunge il suo acme nella filosofia come metafisica (penso, evidentemente, soprattutto ai grandi sistemi del razionalismo metafisico moderno) e nella religione come dogmatica “escludente”; ch   l’una e l’altra, se cos   declinate, non danno alcuno spazio a quella nozione di “esperienza” su cui noi qui stiamo interrogandoci.

Infatti: perch   la nozione di *esperienza* comporta il momento della *passivit  *, della *recettivit  *, del tutto escluse tanto dalla filosofia come razionalismo metafisico onnicomprensivo quanto dalla religione come pretesa di possesso esaustivo dell’Assoluto. Ma d’altra parte    vero che non possiamo insistere solo sulla passivit   e sulla recettivit  , mentre sar   piuttosto opportuno meditare, quando parliamo dell’esperienza di trascendenza come esperienza peculiare dell’uomo come insieme finito ed aperto all’infinito, su una dialettica di passivit   e attivit  , di appello e di ascolto (adesione), di domanda e risposta: quella dialettica di passivit   e attivit   che contraddistingue appunto la struttura dell’esistenza dell’uomo in tutte le sue manifestazioni e in quella sua finitezza che    anche, insieme, apertura all’altro da s   e alla trascendenza. Dunque    proprio questa dialettica di passivit   e attivit  , che del resto caratterizza ogni aspetto dell’esistenza umana, ci   che definisce a mio parere il carattere pi   proprio dell’*esperienza* intesa (questo    ormai chiaro) essenzialmente come *esistenziale*, e che apparenta e avvicina, senza peraltro semplicemente *identificarle*, l’apertura ontologica e l’esperienza religiosa come – lo ripeto – due modalit   differenti, ma reciprocamente implicantisi ed intimamente connesse, dello stesso movimento di autotrascendimento. *Senza identificarle*, si    detto: le vediamo vicinissime, ma proprio per questo non possiamo non insistere sulla loro differenza – una differenza,    chiaro, che inerisce alla nostra stessa natura di esseri finiti.

Qui si scatena indubbiamente un conflitto, che mette in luce una volta di pi   la natura schiettamente esistenziale di questa problematica: *esistenziale*, ripeto, nel senso pi   forte del termine, e non meramente conoscitiva perch   quello ch’   in gioco (ancora una volta con Pascal, il

che vuol dire contro Cartesio e la nozione di “modernità” che a lui si richiama) non è un’astratta ricerca della “verità oggettiva” ma la domanda sul *sensu*. Si tratta di un conflitto che certamente non vivrà né mai sperimenterà colui che ha la fortuna (ammesso che possa definirsi davvero tale, e su ciò io ho qualche dubbio) di collocarsi unilateralmente – e, a questo punto, serenamente e acriticamente – soltanto sull’uno o sull’altro versante dell’alternativa, “tutto” nella filosofia o “tutto” nella religione; ma che non può non essere vissuto come problematico e lacerante da chi, riconoscendo di partecipare in modo vitale dell’esperienza religiosa, non rinunci per questo all’interrogazione filosofica sulla natura di tale esperienza, e quindi voglia essere a un tempo, senza contraddizioni, *homo religiosus* e filosofo (*filosofo*, sottolineo, e non teologo, perché con la teologia ci troviamo su un piano completamente differente). Si tratta ancora una volta di “scegliere”, ma di uno scegliere che, nell’orizzonte appunto dell’esperienza religiosa, è a un tempo e senza residui un “essere scelti”, una risposta a un appello che non ci viene per così dire “da fuori”, perché ci costituisce e ci costituisce proprio nella nostra libertà con tutto il suo carico di ambiguità ma, anche, con la sua illimitata ricchezza; giacché – leggo ancora in Pareyson –

“se l’esperienza è intesa come esistenziale, allora l’espressione «esperienza religiosa» diventa accettabile, perché l’esistenza – nella sua personale singolarità che non ha nulla a che fare con una mera coscienza individuale – è essa stessa rapporto con l’essere, ha una portata ontologica e quindi un carattere intenzionale e rivelativo: allora l’esperienza religiosa è intesa come esperienza di verità, di trascendenza, d’immemorialità, e in essa l’*esperienza* del divino, tutta umana, e l’esperienza del *divino*, ontologica e interpretativa, sono tutt’uno; non è più esposta al pericolo d’una riduzione soggettivistica e razionalistica, e sta a un livello molto più profondo [...], quello del rapporto ontologico che l’uomo è di per sé, dell’interpretazione originaria della verità [...]<sup>6</sup>

nell’orizzonte di una riflessione filosofica sull’esperienza religiosa che non pretenda di fare di quest’ultima qualcosa di simile a un suo

---

<sup>6</sup> L. Pareyson, *op. cit.*, pp. 141-142.

“oggetto” fra i tanti, ma che operi in essa ed emerga da essa: una relazione di coappartenenza, questa, che può essere pensata (ma, a questo punto, pensata solo in quanto *vissuta*) solo ponendosi in una prospettiva ermeneutica e non certo di metafisica oggettivante.

Mi pare allora che a questo punto, e proprio nel cuore dell’esperienza esistenziale che ho cercato di delineare, l’unica via perché filosofia e religione possano convivere – e anzi reciprocamente stimolarsi e fecondarsi, e ciò proprio nel fermo mantenere quella loro differenza che inevitabilmente inerisce alla finitezza – sia quella di compiere *entrambe* un “passo indietro”, rinunciando quindi *entrambe* alla pretesa del “possesso” della verità e riconoscendosi cooperanti, nell’esperienza della soggettività finita, a quella ricerca di *senso* di cui si diceva poc’anzi, e che è costitutivamente, lo ripeto, una prospettiva *ermeneutica*. Senso, sia chiaro, non come verità “debole” – la quale ultima del resto, per via delle sue insistenti contaminazioni con decostruzionismo, relativismo e nichilismo pare avere abbandonato, almeno nelle sue più recenti metamorfosi, ogni preoccupazione per il *senso* - ma come modalità *altra* della verità, ben più importante per l’uomo delle estenuazioni della cosiddetta “verità” puramente gnoseologica, estenuazioni che a loro volta, nello sconcertante panorama “analitico” dell’oggi, paiono aver dismesso definitivamente ogni preoccupazione per il *senso*. Questo significa appunto, per me, porsi su un terreno *ermeneutico*, il terreno della ricerca e non del possesso, il terreno dell’interpretazione e non del concetto o del dogma (che poi, come mostra l’oggi, proprio quando e perché vengono estenuati si rovesciano in relativismo). Questo è ciò che nella mia *Introduzione alla Filosofia della religione* ho cercato di delineare con la formula, che certo è solo un tentativo imperfetto e che comunque so bene non essere originale perché in fondo ha una lontana coloritura scheleriana, della “complementarità nella differenza”.

Né identità dunque, né differenza assoluta dei due livelli di esperienza, ma *complementarità*. Ma parlare di complementarità significa nominare il *dialogo*, quel dialogo – parola pericolosa questa, sin troppo abusata e sospetta di retorica: ma spero che si comprenda che non lo è in questo caso, ove con essa si vuole indicare quel dialogo vivente che *noi stessi* siamo nel partecipare ad entrambe le modalità dell’esperienza, quella filosofica e quella religiosa che anzi, proprio e solo a livello esistenziale, possono essere percepite e vissute come inscindibili. Mi sia permesso a



questo punto di autocitarmi, adducendo appunto un passo della *Introduzione alla Filosofia della religione*, per risparmiarmi la fatica di parafrasare me stesso, il che poi mi riesce sempre assai male: “*Complementarità nella differenza*. Ecco appunto che quasi incidentalmente, al termine della discussione precedente, ci siamo trovati a enunciare in modo assai conciso l’orientamento che ci pare più adeguato: e – vorremmo aggiungere – in un pensare quella differenza che, mentre la mantiene ben salda per quanto riguarda tutte le questioni di metodo e la modalità dell’approccio umano – che non può essere se non “razionale” -, non rinuncia per questo a vedere nella filosofia e nella religione due linee di approfondimento e ricerca fra loro bensì diverse, ma germinate da un’unica problematica originaria (la meraviglia di fronte all’essere, l’ansia dell’assoluto, il bisogno profondo di un senso del tutto) e *in infinitum* proiettate verso un unico fine. *In infinitum*, diciamo, o anche, con figura kantiana, “asintoticamente”, poiché ciò che stimola e rende talvolta disperante la conflittualità tra filosofia e religione e che sta alla base della loro già ricordata e comune tentazione totalizzante, è la rispettiva pretesa di poter dare all’uomo, ciascuna a suo modo, un possesso dell’infinito: la filosofia dilatando all’estremo il potere della ragione ed enfatizzandola sino al punto di farne non più soltanto l’organo, ma il vero e proprio soggetto-oggetto della conoscenza dell’assoluto, e la religione proponendo all’uomo un rapporto con il divino che può realizzarsi solo nella cancellazione della sua costitutiva dimensione di finitezza (oppure, il che è lo stesso, sottolineando tale dimensione di finitezza sino a svolgerla in essenziale nullità).

Quello che qui invece si cerca di dire [...] è che quella differenza, quella dualità di filosofia e religione, di ragione e fede, è del tutto intrinseca alla natura finita dell’uomo e della sua capacità conoscitiva – e dunque è una condizione necessaria dell’esistenza presente e temporale, pur muovendosi fra i due estremi “intemporalì” della radice originaria e della finalità ultima – ma insieme non spinge la divaricazione sino all’inconciliabilità e all’opposizione e piuttosto, se intesa rettamente (il che significa: respingendo la tentazione totalizzante), sta a fondamento di un dialogo e di una complementarità che forse [...] richiede per la sua più adeguata esplicitazione l’abbandono delle visioni metafisiche oggettivanti e l’assunzione di una prospettiva ermeneutica: a quelle infatti risalgono tutti i tentativi di assolutizzazione e di superamento reciproco tanto dal versante filosofico quanto da quello religioso, mentre

una prospettiva ermeneutica, rispettosa del limite e della finitezza della ragione ma insieme aperta alla trascendenza, è in grado di preservare il rapporto di filosofia e religione come differenza che non è opposizione e autonomia che non è separatezza”.<sup>7</sup>

Con questo, direi, ci troviamo veramente sul terreno dell’*esperienza* nel senso cercato, quello indicato da Pareyson: esperienza insieme esistenziale e religiosa, in cui l’apertura all’essere nominata dalla filosofia e l’esperienza religiosa, sempre beninteso salvaguardando la loro differenza inerente alla finitezza, possono fecondamente coesistere. Questo non significa certo aver pacificato il conflitto, avere raggiunto l’identità; ciò è impossibile, perché volersi installare in quell’identità è violenza, della filosofia come della religione. Quell’identità è solo in Dio. E noi siamo uomini. *Ermeneutica* per me, seguendo la lezione di Pareyson che è – giova ripeterlo in chiusura, una filosofia sì del finito ma non come chiuso in sé bensì come aperto alla trascendenza - significa appunto non cessare di ricordarcelo.

---

<sup>7</sup> *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., pp. 21-22.